

2

Modernidade: o contexto do envelhecimento

O estudo das representações do envelhecimento só pode se dar a partir da análise do ambiente onde circulam as representações objeto da pesquisa. Em nosso caso, precisamos compreender os fatores que norteiam a experiência social contemporânea, para entender como o envelhecimento figura nesse contexto, que é o da modernidade.

Não podemos deixar de assinalar que a vida contemporânea no ocidente capitalista, industrial e consumista está marcada pela experiência moderna, que estabelece valores, formas de pensar e viver que extrapolam as fronteiras nacionais.

Mesmo que alguns autores privilegiem as diferenças do momento atual em relação à modernidade, ainda assim o parâmetro é a modernidade, que, com seus traços marca indelevelmente as representações do envelhecimento que circulam nos meios de comunicação de massa. Seria impossível entender o atual imaginário da velhice e do envelhecimento sem considerar o contexto que privilegia a racionalização do mundo, o sentido de tempo histórico, o individualismo, o Estado-Nação, a lógica produtivista e o código do consumo. Antes de iniciar a abordagem do objeto dessa pesquisa, vamos então percorrer a paisagem moderna, revisitando seus principais marcos.

2.1.

A razão

Na sociedade moderna, a razão pretende se colocar acima do pensamento mágico ou religioso como sistema lógico de compreensão do mundo. Apesar das frustrações e críticas que desperta, o projeto iluminista de desmistificar a existência e resolver todas as questões de vida e de morte continua em curso. “As sociedades ocidentais secretam um padrão de desenvolvimento racional que evolui em domínios diversos...” (ORTIZ, 2002, p.39), a partir de instituições como a ciência e tecnologia, a economia, o direito, a burocracia estatal.

A visão crítica de Adorno e Horkheimer (1985a) em relação ao projeto iluminista pode nos ajudar a entender o ambiente moderno onde reina a razão. Para os autores, o projeto de desmistificação da existência iniciou-se muito antes do século das luzes, na Grécia de Homero. Eles enxergam na narrativa da Odisséia indícios da intenção de banir o saber mítico da existência e de colocar em seu lugar um saber utilitário, a serviço da produção. Ulysses, o herói de Homero, é o homem astucioso que utiliza a sua racionalidade para driblar os caprichos dos deuses e os obstáculos da natureza e alcançar seus objetivos.

Apesar de inteligente, Ulysses realiza um tipo de insubordinação à divindade. O mito permitiu a relação com o desconhecido ameaçador e com a natureza incontrolável, abordados no campo do sagrado. Entretanto, nas sociedades tradicionais, o homem permanecia submisso às leis divinas. O iluminismo, por outro lado, tem como proposta uma relação com o desconhecido e com a natureza em que o sujeito assume maior domínio sobre sua condição.

A ciência se afirmou como uma instituição onipotente, capaz de tudo explicar, solucionar e controlar, prometendo pôr fim aos temores mais antigos do ser humano. De certa forma, a angústia em relação ao desconhecido e às forças da natureza radicalizou-se. Na tentativa de escapar do seu jugo, o iluminismo se tornou um projeto de dominação que transformou um homem submisso em senhor do mundo, do outro e de si.

Entretanto, para Adorno e Horkheimer (1985), que desenvolvem sua crítica no ambiente de pós-guerra, embora empenhada em destruir todo encanto e mística do mundo, a luz da razão equiparou-se ao mito e redundou em *calamidade*, na medida que o olhar racional ordenador da realidade se iguala à visão divina do criador, que instaura sua soberania sobre a existência.

Na perspectiva desses autores, o esclarecimento demonstrou ser uma estratégia totalitária, motivada pelo mesmo medo do desconhecido que gerou as explicações míticas. O deus criador e o espírito ordenador se equiparam enquanto soberanos da natureza. A imagem e semelhança divinas do homem estão no olhar do senhor, no comando.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985), a razão compactua com o medo e não se pauta pela busca da *verdade*. Sua missão é encontrar o procedimento eficaz, capaz de melhor *prover e auxiliar a vida*. Esse seria o verdadeiro objetivo e a função da ciência: reduzir-se a técnica. Vale lembrar que a técnica é sempre

uma estratégia de poder, que interfere nas relações entre os indivíduos ou com a natureza.

Michel Foucault (1995) também realiza uma séria crítica à racionalização e ao excesso de poder relacionado à mesma. Entretanto, utiliza um método diferente. Ele descarta uma abordagem genérica e realiza a análise de "racionalidades específicas", na tentativa de compreender suas técnicas de assujeitamento e perceber como a ciência, por exemplo, exerce efeitos de poder sobre os indivíduos.

Efetivamente, quando entendemos a história da medicalização da vida, (RODRIGUES, 1983), percebemos como a razão engendra uma tentativa de controlar a natureza humana naquilo que tem de mais ameaçador - a morte, exercendo um poder quase ilimitado sobre o corpo e a saúde. A racionalidade científica dita quais são as formas corretas de viver, de preservar a vida, prescrevendo como se deve envelhecer e morrer.

No contexto da modernidade, a razão científica classifica e define formas de individualidade com o objetivo de submeter os indivíduos aos seus parâmetros. Nosso estudo sobre as representações do envelhecimento na comunicação de massa considera que a individualidade também, e sobretudo, é definida fora do indivíduo e que a ciência, especificamente a medicina, tem um papel fundamental nesse processo. Como veremos, o discurso da Gerontologia que é apropriado pelos meios de comunicação de massa exerce uma influência abrangente, ainda que diversificada, sobre como cada um deve viver. A razão, emancipada do saber tradicional, tem uma relação direta com o fortalecimento do individualismo.

2.2. O individualismo

Na modernidade, o indivíduo tornou-se uma categoria social autônoma e central para a existência. Chamamos a sociedade industrial de individualista porque nela se pretende que o sujeito individual detenha mais valor que a coletividade. Este é um ponto com o qual a maioria dos que investigam a vida social moderna concorda. Mesmo se considerarmos que a história do individualismo no ocidente se inicia em um período anterior, é na modernidade que ele se torna característica determinante para a vida social.

A filosofia cartesiana definiu o indivíduo como sujeito-da-razão - uma figura central nos processos da vida moderna, concebidos a partir da perspectiva racional (HALL, 2003). À luz do mesmo pensamento, surgiu a separação entre corpo e alma, que não existia no período medieval e que veio a fortalecer o individualismo.

A oposição entre corpo e alma se desenvolveu durante o século das Luzes como expressão do processo de desencantamento do mundo e acabou por provocar a negação dos mitos de imortalidade da alma, idéia à qual aderiram muitos pensadores a partir do século XVIII. (RODRIGUES, 1983)

Entretanto, a dicotomia corpo/alma também abriu espaço para uma hipervalorização da dimensão subjetiva da vida, vivida inicialmente como uma preocupação crescente com a alma e com o cultivo do espírito, em detrimento dos aspectos materiais. Essa tendência gerou uma ética de trabalho e acumulação, descrita por Weber (2004) como fundamental para o surgimento do sistema capitalista.

Em uma segunda etapa, com a expansão do processo de desencantamento do mundo, iniciada no século XVIII, e desenvolvida ao longo do século XIX, a dimensão subjetiva do indivíduo perdeu seu caráter transcendente para se tornar imanente. Primeiramente, a subjetividade foi concebida como *caráter natural*, algo comum a todos os homens em todos os tempos, gerando uma crença na transcendência secular. Entretanto, segundo Sennet (1988), à medida que a ciência (o darwinismo, a psicanálise) desmistifica o *caráter natural* das pessoas, a *personalidade* passou a abrigar o sentido da vida. Nesse contexto, as crenças se tornaram cada vez mais concentradas na vida imediata do próprio homem e nas suas experiências. Surge assim, no século XIX, um *culto à personalidade* que domina o espaço público e passa a dirigir as relações sociais. (SENNET, 1988)

A tarefa de apreender a identidade individual a partir da personalidade se mostrou complexa, pois a subjetividade, que tomou a forma de uma personalidade, constitui-se de fragmentos definidos por fatores incontrolláveis do ponto de vista do sujeito racional: biológicos, emocionais, classistas, raciais, de gênero... (HALL, 2003). A emergência desses fatores na vida social promoveu um progressivo descentramento da identidade, que se tornou mais difusa, definida cada vez mais em função da diferença entre os indivíduos e no próprio indivíduo.

Paralelamente à ascensão do culto à personalidade, a oposição corpo/alma também permitiu a hipervalorização da dimensão física da existência, que se manifestou por meio da crescente estetização do corpo e da medicalização da vida. O corpo se tornou simultaneamente meio de expressar subjetividades e objeto da ciência.

Cabe notar que a ênfase dada à subjetividade e a importância assumida pelo corpo diante de questões existenciais constituem uma mesma trajetória individualista. A partir do século XIX, toda crença se concentrou na vida imediata do próprio homem, tanto na sua dimensão subjetiva quanto física. O culto à personalidade se transforma em culto ao corpo, na medida em que o corpo se torna lugar privilegiado para expressão do *eu*. (RODRIGUES, 1983)

Na modernidade, a vida individual se emancipa da religião, das tradições comunitárias e da natureza, de forma que o indivíduo se torna uma categoria autônoma, auto-referenciada, que passa, por sua vez, a orientar outras dimensões da existência. Quando tentamos entender o processo que faz nossa sociedade pender para o individualismo, não podemos esquecer que a origem do capitalismo está ligada a essa sensação de autonomia, que advém da ilusão da propriedade de si. Acreditamos que temos o controle da nossa própria vida a partir da noção de que somos proprietários da nossa energia vital, do nosso corpo, e podemos vender nossa força de trabalho no mercado. Cada um assumindo o ônus e o bônus da responsabilidade de si. (RODRIGUES, 1999)

Mas, neste quadro individualista há um fator que levanta um grave questionamento ao domínio do *eu* sobre si mesmo: o envelhecimento, cujos efeitos extrapolam o controle do indivíduo e afetam igualmente corpo e subjetividade, colocando em xeque a própria existência individual. Envelhecer suscita questões que não podem ficar sem resposta, sob pena de ameaçarem todo o sistema social que tem no indivíduo um pilar de sustentação, e às quais os discursos que circulam nos meios de comunicação de massa tentam responder. Entre estes, destacamos em nosso estudo as mensagens publicitárias.

Vejamos agora que, mesmo parecendo muito poderoso na vida moderna, o indivíduo não é o único a declarar-se soberano.

2.3. Estado-Nação

Na modernidade, o Estado também se constitui como uma categoria social que defende sua autonomia em relação à religião e à tradição e, ao lado do racionalismo e do individualismo, pode ser apreendido como mais um fator determinante para a sociedade contemporânea.

Apesar da dificuldade em definir o que vem a ser a forma moderna de Estado, ou o Estado-Nação, pode-se apreendê-lo a partir de sua principal característica: a unidade hegemônica - mental e cultural. (ORTIZ, 2003)

Se, por um lado, o individualismo conduzia à valorização da diferença, à afirmação da descontinuidade entre corpo e consciência, por outro, a constituição do Estado-Nação na modernidade se pautou pelo apagamento da diversidade, pela integração territorial e cultural, pela criação simbólica do caráter comum dos cidadãos que nascem sob a mesma identidade nacional e pelo *continuum* histórico encarregado de ligar as origens folclóricas da Nação a um projeto compartilhado de futuro.

Apesar do empenho do Estado na construção da unidade nacional, Foucault (1995) percebeu que há, no cerne do totalitarismo nacional, um movimento individualizante - e ambas as tendências se desenvolvem simultaneamente. Segundo o autor, o Estado moderno não vai contra a individualidade, ao contrário, ele é um mecanismo de integração das individualidades, que enquadra os indivíduos em esquemas de subjetividade pré-estabelecidos, por meio das disciplinas. Estas são estruturas de controle e vigilância, que atuam por meio da máquina administrativa do Estado, de instituições como a família e a escola e do conhecimento especializado, como a medicina, a psicologia e as ciências sociais.

Um dos aspectos inovadores do pensamento de Foucault (1995, 1979) consiste em perceber que as lutas travadas na modernidade a partir da segunda metade do século XX, nas quais os indivíduos se empenharam na afirmação de suas identidades de gênero ou raça, devem ser vistas como uma luta contra as identidades impostas e não propriamente como uma luta contra o Estado.

O poder do Estado se afirma a partir de uma estratégia individualizadora, que Foucault (1995) chamou de poder pastoral. Assim como a Igreja, o Estado também quer ter acesso e influência sobre o que se passa na alma de cada um para

oferecer a salvação, agora não mais no outro mundo, mas aqui e agora. Salvação passa a significar “...saúde, bem-estar (ou seja, um padrão de vida, recursos suficientes), segurança, proteção contra acidentes.”

O poder pastoral irá caracterizar especialmente um modelo de Estado surgido no pós-guerra - o *Welfare State*, termo originário da Inglaterra que designa Estado de Bem-Estar Social, diferente da concepção, mais antiga, de Estado Liberal relacionado aos ideais iluministas.

O iluminismo, a partir de uma oposição entre natureza e cultura que se desdobrou nas dicotomias corpo/alma, personalidade/aparência, promoveu a idéia de que a subjetividade tem uma dignidade natural. A partir desse pressuposto surgiram, com as revoluções do século XVIII, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que formaram a base para o Estado liberal e também para a concepção moderna de direitos humanos.

O conceito de igualdade deu sustentação ao Estado liberal burguês, que se constituiu como um espaço neutro que permitiria o desenvolvimento livre das virtudes e capacidades individuais. De acordo com a ideologia liberal, o princípio da igualdade seria capaz de garantir a concretização liberdade. Os privilégios, em sentido inverso, representavam a possibilidade de criar desigualdades artificiais e, nessa medida, insustentáveis. (GOMES, 2005)

Esse modelo de Estado se adequava bem a uma concepção de indivíduo como centro da razão e de subjetividade como semelhança entre os indivíduos. Entretanto, como vimos, ao longo do século XIX, a personalidade se tornou pública e a subjetividade passou a dirigir as relações sociais. No século XX, à medida que a vida pública nos centros urbanos se mostrou mais complexa e perigosa, houve um recrudescimento dos valores privados e individuais, acompanhado de progressiva desvalorização do domínio público.

Quando chegamos à Europa do Pós-Guerra, surge o Estado de Bem-Estar Social, que perde sua autonomia e neutralidade em relação às individualidades, voltando-se para a esfera privada. Esse modelo de Estado tem como um de seus objetivos tratar as diferenças, de forma a produzir igualdade entre os indivíduos oferecendo proteção a todos (GOMES, 2005). Portanto trata-se de um modelo que privilegia a estratégia pastoral para enquadrar os indivíduos dentro de um esquema de proteção/dominação com o objetivo de que se tornem aquilo que se espera deles, e não outra coisa...

O artigo de Gomes (2005), sobre políticas públicas de afirmação de identidade, ilustra esse projeto, que dá uma nova interpretação à igualdade:

[...] em lugar da concepção *estática* da igualdade extraída das revoluções francesa e americana, cuida-se nos dias atuais de se consolidar a noção de igualdade material ou substancial, que, longe de se apegar ao formalismo e à abstração da concepção igualitária do pensamento liberal oitocentista, recomenda, inversamente, uma noção *dinâmica, militante* de igualdade, na qual necessariamente são devidamente pesadas e avaliadas as desigualdades concretas existentes na sociedade, de sorte que as situações desiguais sejam tratadas de maneira dessemelhante, evitando-se assim o aprofundamento e a perpetuação de desigualdades engendradas pela própria sociedade. (GOMES, 2005, *grifo do autor*)

O princípio fundamental do Estado de Bem-Estar Social é que, independentemente das diferenças, todos os cidadãos têm direito a ser protegidos, sobretudo contra situações de dependência longa, tais como velhice ou invalidez, e curta, como doença, desemprego e maternidade. No caso da velhice, que nos interessa mais diretamente, essa proteção implica, por exemplo, determinar quem é velho ou não, o que os velhos devem fazer e o que não podem fazer.

Em sua missão *disciplinar*, o Estado provedor de bem-estar institucionaliza as diferenças, tratando-as por meio de esquemas pré-concebidos e de sua rede de vigilância e controle. Assim, em uma sociedade sem deuses, há propostas concretas de a máquina estatal assumir a responsabilidade pela salvação e pelo bem de todos.

Há muitas teorias sobre o que provocou o surgimento do Estado moderno e, posteriormente, o que o levou ao modelo de Bem-Estar Social, ao qual se contrapõe hoje a idéia de Estado Neo-Liberal. Entretanto, não resta dúvida de que há uma relação direta entre o Estado e o tempo histórico. O Estado se fundamenta em uma narrativa histórica para se legitimar e criar um sentimento de identidade nacional. Utiliza o sistema de datação para identificar os indivíduos, empenhando-se em registrar data e hora de cada nascimento e morte. O tempo é caro à modernidade, ele fala sobre quem somos coletiva e individualmente. Ter em perspectiva a temporalidade moderna é fundamental para compreender como concebemos e representamos o envelhecimento.

2.4. O tempo

A questão da temporalidade é central para a vida social e especialmente pertinente para o estudo das representações do envelhecimento. Como afirmam Berger e Luckman (1991), a vida é organizada em termos de tempo e espaço. No que se refere ao tempo, há dois níveis coordenados: o tempo da existência individual e o tempo histórico. O tempo individual se funda nos ritmos biológicos, mas não se identifica com eles. Da mesma forma, as seqüências temporais da natureza podem servir de base para o calendário social, mas não o determinam. O tempo da vida individual também está inserido na historicidade mais ampla da sociedade. “O relógio e a folhinha asseguram que sou um homem do meu tempo” (BERGMAN & LUCKMAN, 1991, p. 46).

O calendário da segunda metade do século XVI, analisado por Áries (1981) em seu estudo sobre a história da infância e da família, é um belo exemplo de como a concepção de tempo aplicada à vida individual se relaciona com o ambiente social, onde já se pode detectar traços de origem da modernidade. Esse calendário associa a sucessão dos meses do ano às idades da vida, à história de uma família e a sua relação com o ambiente que a cerca. Nessa história, cada coisa tem seu tempo, os eventos seguem uma ordem *natural*: o senhor que paga aos camponeses pela colheita, em agosto, é o mesmo que, em outubro, preside a refeição em família, mas fica doente em novembro, recebendo a visita do médico. Dezembro é o mês da morte do patriarca, cercado pelos parentes, incluindo filhos crescidos e um neto. Apesar de essas imagens aparentemente caracterizarem um *destino esperado*, devemos lembrar que nem sempre a morte foi representada no final da vida, na velhice. Na Idade Média ela estava por toda parte.

A novidade no calendário de Áries (1981) é que a vida parece seguir um curso natural, o mesmo do correr dos meses. A morte não aparece de surpresa, ceifando a vida de crianças ou jovens. Ela chega como último grande evento, o capítulo final de uma história de vida plena realizações.

A modernidade testemunha a fé, ainda que hoje possamos perceber seu enfraquecimento, em um significado intrínseco ao devir histórico, de forma que a verdade *salta* das relações de causalidade entre os fatos. A biografia individual narra a verdade do *ser*, sua identidade, que se depreende dos feitos e dos bens

acumulados ao longo do tempo de uma vida. (RODRIGUES, 1983,1999). Da mesma forma, na história dos povos está em jogo a construção de identidades nacionais. Portanto há uma relação intrínseca entre o envelhecimento, a narrativa que encadeia os fatos que se desenrolam no decorrer da vida e o processo de construção de identidade. (VELHO, 1987)

A classificação de um acontecimento como algo que faz parte da história já traz em si um sentido, pois, como afirma Michel de Certeau (1982) resulta da afirmação de um significado a partir da própria seleção do que entra para a história e do que se passa ao largo dela. Da mesma forma, a relação estabelecida entre eventos selecionados é um processo de significação, pois visa sempre *preencher* o sentido da História, mesmo que esse objetivo permaneça implícito.

Esta tessitura histórica, tanto da vida social quanto da biografia individual, constitui atividade narrativa que se liga diretamente à forma de conceber o tempo como sucessão linear. Para o filósofo Paul Ricoeur (1983), a própria experiência do tempo como devir histórico só pode ser concebida a partir da articulação narrativa e a narrativa só pode ser apreendida se revela traços da experiência temporal. Ricoeur (1983) aproxima o vivido do narrado, permitindo assim que se entenda o processo envelhecimento como uma grande narrativa. Segundo ele, o indivíduo é leitor e escritor da sua própria vida, constituindo uma *identidade narrativa*. Da mesma forma que as pessoas tomadas individualmente, as comunidades humanas constroem e re-elaboram suas próprias histórias e possuem uma *identidade narrativa*.

Assim, podemos enxergar o tempo de vida tecendo nexos entre uma seleção de eventos particulares e específicos que dão coesão ao desenrolar da existência individual. E cada história de vida está inscrita no universo sócio-histórico de práticas e discursos, ou seja, na história da vida, que, entre outras ações, divide a existência de todos em fases encadeadas ao longo do tempo e atribui a cada etapa significados específicos.

Ao falar sobre a temporalidade, não podemos deixar de mencionar que a produção intelectual recente está marcada pelo problema do tempo. Fala-se em espacialização do tempo (JAMESON; ORTIZ, 2002), perda do sentido de continuidade (LASH, 1983), separação de tempo e espaço (GIDDENS, 2002), sincronia (BHABHA, 1998). Esses conceitos retratam, de uma forma ou de outra, um progressivo enfraquecimento do sentido produzido pelo tempo histórico na

sociedade contemporânea. Algo que foi percebido precocemente por Benjamin (1985), quando afirmou o processo de extinção do lado épico da verdade.

No âmbito do estudo do envelhecimento enxergamos um traço dessa mesma reflexão, que se tornou recorrente no cenário contemporâneo. Debert (2003a) aponta uma tendência atual à *descronologização* da vida - as idades cronológicas, que modernamente se tornaram relevantes na definição das fases que compõem o curso da vida, estariam deixando de ser importantes. Atualmente, caminharíamos para um modelo de sociedade *unietário*, em que o tempo de vida deixa de ser um fator marcante para a identidade individual.

Neste trabalho veremos que as representações do envelhecimento tratam a questão da temporalidade contemporânea de forma ambígua. Há uma obsessão pelo controle do tempo e, simultaneamente, um desejo de evitar as transformações que este acarreta.

2.5.

A produção industrial

A modernidade trouxe consigo um novo tempo - o tempo da produção industrial. Obviamente, as atividades produtivas fazem parte do cotidiano dos mais diferentes tipos de grupamentos humanos. Entretanto, no caso da sociedade industrial moderna, há uma peculiaridade: tudo, ou quase tudo, fica subordinado à produção, inclusive a percepção do envelhecimento, da velhice e a forma de lidar com estes fatores. Nos capítulos seguintes este ponto ficará mais claro.

Na sociedade medieval, o mundo era controlado por preceitos divinos e os valores desse mundo estavam fundamentados na terra. A agricultura era central na vida econômica e as identidades se fundamentavam na comunidade de nascimento e nas diferenças sociais entre os grupos dominantes e dominados - sempre reforçadas. Havia pouca mobilidade social e espacial. O ritmo da vida humana estava próximo ao da natureza.

Na sociedade moderna, o mundo é explicado pela lógica científica e o processo de produção passa a ser regido pelo mercado e aperfeiçoado graças ao progresso científico. A atividade industrial se expande amplamente e o sistema de valor fundado na terra e nas relações sociais da comunidade migra para as mercadorias, para as relações de troca e para a subjetividade individual.

Polanyi (1980) conta a história dessa *grande transformação* demonstrando, a partir de uma perspectiva histórica e antropológica, que a primazia ideológica do econômico e a expansão do mercado são fenômenos especificamente modernos.

A produção é a interação do homem e da natureza. Se esse processo se organiza a partir de um mecanismo de permuta e de troca, então o homem e a natureza têm que ingressar na sua órbita, têm que se sujeitar à oferta e à procura, isto é, eles passam a ser manuseados como mercadorias, como bens produzidos para venda. (POLANYI, 1980, p. 139).

Segundo Renato Ortiz (ORTIZ, 2002), na modernidade o modo de produção industrial se tornou preponderante na vida social devido a um movimento de “desterritorialização”, que culminou com a reformulação do conceito de espaço-tempo. Assim, para o homem, a modernidade significou um distanciamento da terra, do ritmo da natureza, das tradições locais, das relações sociais com a comunidade local.

Esse movimento foi impulsionado pelo surgimento do Estado-Nação e do conceito de livre-mercado, do qual trata Polanyi (1980), bem como pelo progresso técnico que imprimiu a velocidade da máquina ao tempo, com o desenvolvimento de novos meios de transporte e de comunicação, resultando em uma nova concepção de espaço como totalidade integrada (ORTIZ, 2002). Essa nova consciência se contrapõe à concepção antiga de comunidade local e particular, definida por oposição a tudo que lhe era exterior.

O movimento de desterritorialização contribuiu para a preponderância da lógica da produção industrial na sociedade moderna, pois a indústria pressupõe divisão do trabalho e diversificação das tarefas, demandando maior mobilidade aos indivíduos. Nesse contexto, como veremos em detalhe ao longo da análise dos anúncios que são objeto desta pesquisa, a vida humana encontra seu destino na máquina produtiva. Através da lógica industrial podemos apreender o processo de envelhecimento em três estágios: a fase de preparação para a entrar no sistema produtivo, ligada à educação formal, a etapa de incorporação ao sistema, considerando período de iniciação, aprendizado e amadurecimento profissional, e a fase de afastamento do sistema produtivo, com a aposentadoria. Uma trajetória muito similar ao ciclo de vida dos produtos, de acordo com o conceito extraído da administração de marketing (KOTLER, 2000): desenvolvimento, introdução no mercado, crescimento, maturidade e declínio.

2.6.

O consumo

Certamente, a desterritorialização e as novas tecnologias se impõem como fatores fundamentais em uma análise sobre o domínio da lógica produtivista. Entretanto, devemos ponderar que a mesma racionalidade produtiva pode ser usada para explicar a desterritorialização e o progresso tecnológico. A compreensão do papel preponderante do sistema de produção industrial na cultura moderna pressupõe, como afirma Sahlins (2003) buscar uma explicação cultural para a produção. Explicação que ultrapasse a visão produtivista. Afinal, o valor de uso não é menos simbólico ou menos arbitrário que valor de troca, pois a utilidade é ditada pela cultura. Inclusive, como apontou Veblen (1965) no final do século XIX, a lógica do consumo privilegia a inutilidade. É importante ter em mente que a produção industrial implica a reprodução da sociedade em um sistema de objetos não apenas úteis, mas significativos, cuja utilidade realmente consiste em uma significação. Afinal, o objeto se torna produto através do consumo. (SAHLINS, 2003)

Lendo Mauss (2003), em seu "Ensaio sobre a dádiva", percebemos quanto a dimensão simbólica é mais importante nas relações de troca do que os interesses econômicos ou utilitários. Os processos de troca vinculam pessoas e estabelecem hierarquias, materializando um sistema de classificação. Como afirmam Mary Douglas e Isherwood (2004), a principal função das mercadorias é fixar significados, estabilizando valores sociais. É assim, como código “por cujo intermédio toda a sociedade comunica e fala”, que Baudrillard (1995, p. 80) aborda o consumo.

Podemos associar a importância que o consumo assumiu na vida simbólica da nossa sociedade não apenas à proliferação das mercadorias e ao desenvolvimento da comunicação de massa, mas a uma nova relação das pessoas com as mercadorias e com o mundo. Sennet (1988) tem uma visão histórica sobre como a relação simbólica com mercadorias prevaleceu em detrimento da relação utilitária. Segundo ele, primeiramente houve um progressivo afastamento entre mercadorias e pessoas, provocado pela criação das vitrines, no final do século XIX, que estabeleceu uma distância e uma barreira física entre o comprador e os produtos. Antes as mercadorias eram imediatamente manipuláveis nas feiras e

mercados urbanos. Além disso, anteriormente à ascensão de um novo tipo de comércio varejista, o processo de compra e venda pressupunha uma relação direta, de barganha, entre consumidores e produtores. Esse tipo interação praticamente desapareceu. Entretanto, permaneceu a necessidade de intermediação entre as partes, função exercida atualmente pela comunicação de massa, pois a troca de mercadorias constitui um espaço de troca simbólica, que não pode ser exclusivamente comandado pela lógica econômica.

Outro ponto importante revelado por Sennet (1988) é o processo deliberado de afastar os produtos do cenário cotidiano quando são expostos para venda. As vitrines começaram a produzir espetáculos, associando as mercadorias ao exótico e provocando um estranhamento na sua relação com os consumidores. Assim, a compra dos produtos passa a ser regida pelo efeito que eles provocam nas pessoas. Isto sugere ser a função simbólica dos objetos essencial em uma sociedade industrial e urbana, onde as pessoas perderam seus laços com a comunidade, com a terra e com as tradições locais. Como vimos, a dimensão subjetiva da existência se tornou central para a construção da identidade e passou a dirigir as relações sociais. Mas como estabilizar e dar visibilidade à subjetividade?

A "Sociedade de Consumo" (BAUDRILLARD, 1995) pode ser pensada como resposta a essa questão. Entretanto, ao analisar formas de expressão por meio de mercadorias é importante analisar o conjunto de bens e práticas de consumo e não apenas tomar as mercadorias isoladamente, pressupondo que seus significados sejam decodificáveis na forma estabelecida pelos *marketeiros* e publicitários. Como enfatizam Douglas e Isherwood (2004), e também Featherstone (2001), é preciso ter em foco o conjunto de bens, roupas, práticas, experiências, disposições corporais, rituais de consumo sem perder de vista o contexto geral da sociedade ao qual o código das mercadorias se refere.

Nesse ponto, cabe registrar a existência de dois movimentos concomitantes no consumo: o impulso classificador, que demarca diferenças, e o movimento de desclassificação, devido à explosão da produção de mercadorias e de imagens que provoca certa homogeneização. Como afirma Featherstone (2001), para instituir a diferença é necessário que ela seja reconhecida.

Com a expansão dos códigos de consumo, intrinsecamente ligado ao desenvolvimento dos meios de comunicação de massa e à sua função didática, o excesso de imagens e de informações produzidos em escala industrial parece

desafiar a estrutura do código das mercadorias. Baudrillard (1995) enxerga o consumo na modernidade tardia como componente desagregador e desestabilizador para a vida social. Nessa visão, a disseminação de imagens e discursos tem efeito destrutivo em relação ao código - os significados se perdem em um fluxo de significantes desconexos. Entretanto, a partir da perspectiva de Canclini (1996), também podemos perceber na explosão do consumo a ampliação de um espaço discursivo, onde as escolhas de bens remetem à produção de sentidos para a vida moderna.

Giddens (2002) chama a atenção justamente para a questão das escolhas de consumo, falando sobre a construção de identidades individuais que se materializam em *estilos de vida*. Entretanto, ele alerta que o *estilo de vida* não deve ser abordado em termos de consumismo superficial. Segundo o autor, na sociedade contemporânea não há escolha senão escolher, diante da pluralidade de opções e de situações com as quais a vida moderna confronta os indivíduos. Em contraponto à multiplicação de alternativas de consumo, a construção de um *estilo de vida* produz unidade e continuidade, criando uma estrutura narrativa necessária para evitar a sensação de insegurança produzida pelo caos e pela ausência de sentido.

2.7. Comunicação de massa

Estudar a comunicação de massa pressupõe entender uma comunicação realizada em escala industrial, que reproduz os códigos das mercadorias. A produção simbólica em escala industrial implica uma proliferação de discursos em circulação, que se projetam cada vez mais por meio de imagens. Essa proliferação de imagens implica algumas questões,

2.7.1. A comunicação de massa e os códigos de consumo

- *A questão da disseminação*: a ascensão de um sistema simbólico baseado nas mercadorias só se torna viável por conta dos meios de comunicação de massa. Quanto mais os gostos e estilos de vida são determinados pelo comportamento de consumo, mais o conhecimento relativo aos bens e serviços utilizáveis na

construção de estilos de vida adequados se torna fundamental (FEATHERSTONE, 2001). É esse o tipo de informação amplamente disseminada na mídia: como se comportar, o que e quando usar, como cuidar do corpo e da saúde, aonde ir, o que fazer no tempo livre, como organizar a vida...

- *A questão da desestruturação:* Featherstone (2001), em sua análise da cultura de consumo, aproxima a visão de Benjamin às teorias de Baudrillard a partir da percepção, comum aos dois, em relação aos meios de comunicação de massa. Ambos enfatizam a sobrecarga sensorial, a mistura de códigos, a superposição de signos, a multiplicação de experiências de fruição do aparato simbólico. A nossa seria uma cultura sem lastro, onde as imagens se tornaram autônomas em relação à sua origem, caracterizando o triunfo da representação, na tese de Baudrillard (1995). Esse processo é conhecido como estetização da vida cotidiana, em que os meios de comunicação de massa ativam desejos e emoções por meio de fluxos contínuos de imagens.

No lugar de enfatizar as diferenciações para perpetuar as classificações estabelecidas pelo consumo de mercadorias, o excesso de mensagens veiculadas nos meios de comunicação de massa torna seu conteúdo homogêneo, desafiando o próprio código.

- *A questão da reprodução:* se, por um lado, a abordagem industrial da cultura foi criticada por Adorno (1986) como profanação da arte burguesa e da cultura popular para manipulação das massas, do ponto de vista de Benjamin (1985) a comunicação de massa tem um componente *democratizante* porque introduz bens culturais no cotidiano de pessoas que, de outra forma, não teriam esse acesso facilitado.

Contrariando as vertentes que problematizam apenas a reprodução, na teoria de Martin-Barbero (2003) essa nova audiência, muitas vezes desprezada em outros estudos, ganha um papel de destaque na comunicação de massa. Quando enxerga nas narrativas da comunicação de massa uma linguagem voltada para fora de si própria - para sua capacidade de comunicar, ele ressalta a questão da recepção no problema da comunicação,.

Apelando a um conceito de Certeau - "usos como operadores de apropriação", Barbero (2003, p. 126) chama atenção para uma lógica que não está apenas na reprodução, mas na apropriação das representações. "Que fazem as pessoas com o que acreditam, com o que compram, com o que lêem, com o que

vêm?" Há criatividade subjacente à recepção da comunicação de massa, assim como há produção de sentido no consumo.

2.7.2.

Comunicação e envelhecimento

Como afirma Giddens (2002), não devemos entender a construção de estilos de vida como consequência direta das sugestões postuladas pelas revistas ilustradas e pela publicidade. E esse é o ponto de vista que orienta a presente pesquisa. Os anúncios que serão aqui analisados, ainda que tenham essa pretensão, não ditam aos indivíduos como devem envelhecer e quem ser. Entretanto, oferecem material simbólico relevante para orientar sua atuação e sua identidade. Conteúdos que, de outro modo, talvez não fossem acessíveis. A colagem de discursos que se sucedem na mídia fragmenta a experiência social, mas também elimina barreiras. E as classificações etárias podem ser tomadas como uma dessas barreiras que a mídia também concorre para eliminar.

Imagens do abandono associadas aos asilos e às intermináveis filas do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) convivem com representações positivas dos mais velhos, que encorajam a busca da auto-expressão e a exploração de identidades, típica da juventude. Em um conjunto de discursos, a mídia questiona imagens tradicionalmente associadas a idades avançadas e empenha-se em enfatizar que a data de nascimento não é um marcador pertinente para comportamentos e estilos de vida. Divulgando receitas anti-idade, compostas por técnicas de manutenção corporal, formas de lazer e estados psicológicos adequados, os meios de comunicação de massa divulgam como se comportar, apesar da idade. Essa operação caracteriza um processo de desconstrução das demarcações cronológicas do curso da vida, em nome de um estilo unietário. (DEBERT, 2003a, 2005)

Essa é uma tendência da cultura de massas apontada por Morin (1997, p. 152 e p. 153), que observa a transformação do “velho sábio” em “velhinho aposentado”, duramente menosprezado, e, ao mesmo tempo, registra o nascimento do “adulto juvenil” de trinta, quarenta, cinquenta, sessenta, setenta anos e assim até a morte.